

## El poder en la encrucijada de tradiciones

*Luis Alejandro Auat*

La hipótesis que quiero proponer sostiene que las tradiciones culturales y especulativas son las necesarias condiciones de posibilidad para pensar el Poder en el enfoque de una filosofía política; que importa reconocerlas para recuperar el diálogo fecundo y honesto, desde donde puedan superarse las encrucijadas de pensamiento en determinados momentos históricos; y, finalmente, mostrar cómo ocurre esto en la tradición de pensamiento político latinoamericano, a partir del pensamiento de Francisco de Vitoria.

### Filosofía política

La **filosofía política** no es sólo la filosofía que estudia «lo político», sino el intento de transformar en «conocimiento» lo que, en el nivel de la convivencia social (es decir, propiamente, política) está en el nivel de la «opinión». Pero la filosofía, en tanto «amor a la sabiduría», sigue vinculada siempre a la esfera de la opinión («sabiduría popular»), como su punto de partida esencial y, por ende, se vincula a la esfera política. Las preguntas de la filosofía sobre sí misma, que caracterizan particularmente a la filosofía latinoamericana (su existencia, posibilidad y tarea), conducen a la pregunta de ¿por qué la vida humana social, la vida política, necesita la filosofía? Y esta pregunta presenta a la filosofía ante el tribunal de la comunidad política: hace a la filosofía ser responsable políticamente<sup>1</sup>. Entonces, «filosofía política» no significa esencialmente un tratamiento filosófico de lo político, sino un tratamiento político o popular de la filosofía. No obstante, aunque se trata de una disciplina eminentemente práctica, ésta cumple la función de ser la puerta de entrada para aquellos cuyo propósito ya no es sólo conducir a los demás, sino simplemente entender las cosas en su propia esencia.

Es la filosofía política, entonces, el acceso privilegiado a la filosofía de un pueblo. Y el **poder** es, a su vez, un acceso privilegiado a la filosofía política. Se dan aquí los diversos planos de la vida humana, individual y colectiva: el poder como señorío sobre sí, el poder como capacidad de desarrollo, el poder como posibilitación en conjunción con el actuar de los demás, etc. Política y poder constituyen un binomio inescindible, y las diferentes teorías se distinguirán por la manera en que presentan la articulación de ambos conceptos: ya sea acentuando la confrontación, ya la composición.

Por otra parte, la vida humana en sociedad tiene una dimensión constitutivamente **histórica**. La configuración del poder y del pensamiento sobre el poder, en el nivel de la opinión y en el nivel del conocimiento, se dan al interior de una tradición. La historia es el curso delineado por las posibilidades efectivamente realizadas por los hombres de una comunidad. Un curso que no determina pero condiciona el abanico de posibilidades que se abre ante las opciones del presente en orden a construir el futuro. Eso es propiamente la tradición (*traderé*): la «entrega» de soluciones a los problemas de la vida, de generación en generación, y bajo la específica forma de *posibilidades*, lo cual deja intacta la capacidad de aceptación, rechazo o reformulación de éstas por parte de los que las reciben libremente. El mismo acto de autoafirmación solipsista de la ilustración moderna en contra de toda tradición y en favor de una autonomía o «mayoría de edad» del sujeto, sólo es comprensible al interior de la tradición que lo hace posible.

El no reconocimiento de este carácter constitutivamente histórico y «tradente» de nuestras vidas y de nuestros pensamientos, es lo que dificulta la posibilidad de un auténtico **diálogo** entre posturas diversas. No reconocer las diferentes tradiciones desde donde se plantean, vuelve inconmensurables las opiniones y los criterios de verdad de las mismas. La dialéctica de participación y distanciamiento en una tradición, al modo como lo propone la hermenéutica gadameriana es lo que permite despejar equívocos y sincerar las posturas. Aún más, la posibilidad de un progreso en filosofía práctica, en el ámbito de nuestros

estériles debates universitarios, podría vislumbrarse en la medida en que seamos capaces de reconstruir **en sus propios términos** los límites de las tradiciones rivales, y ofrecer respuestas superadoras –aunque esencialmente incompletas– desde la propia tradición<sup>2</sup>.

Importa, pues, el reconocimiento de la propia **tradición de investigación**, aquella en la que hemos sido formados particularmente, e importa preguntarnos hasta qué punto las **culturas políticas** del propio pueblo, en su nivel de «opiniones» (creencias, actitudes, valoraciones) están animadas por una u otra tradición. En esa línea nos hemos preguntado si es acaso la Escolástica española de los siglos XVI y XVII el movimiento que conformó la matriz de nuestra tradición de pensamiento e investigación. Apropiarnos críticamente de ella desde nuestra actual situación e intereses ¿podrá despejar las posibilidades para pensarnos en autenticidad? ¿Podremos abrir desde allí un camino a las aporías a las que llega el planteo moderno de raíz kantiana en la teoría del poder?

## De las antinomias a las paradojas

Steven Lukes, del Balliol College de Oxford, ha sintetizado las principales teorías actuales del poder en lo que hace a las tradiciones anglo-sajonas, en tres *visiones* (esto es, maneras de identificarlo), y sus respectivas concepciones subyacentes.

Hay una primera visión del poder, llamada *unidimensional*, representada por la obra de Robert Dahl y sus discípulos «pluralistas», que pone el foco de atención en la conducta observable de los individuos en situación de conflicto actual, para responder a la pregunta sobre quién incide en la toma de decisiones. De esta manera, el poder es entendido como la capacidad de un actor para hacer algo que afecta a otro actor, en sentido contrario a sus «preferencias» políticas, reveladas en la participación explícita en áreas problemáticas clave de la vida social.

Esta visión fue criticada como superficial y restringida por Peter Bachrach y Morton S. Baratz. Estos apuntaron que, junto con la toma de decisiones en situación de conflicto, habría que considerar el proceso de exclusiones, por el cual algunas cuestiones ni siquiera llegan a ser incorporadas a la agenda política.

Por su parte, Lukes amplía el campo de estudio, en una tercera visión del poder, la *tridimensional*, atendiendo también a los conflictos latentes y a los intereses reales de los actores.

Ahora bien, un rasgo que estas tres visiones comparten y las ubican en una *tradición* específica de pensamiento político, es su dependencia de la concepción de poder de **Max Weber**. En efecto, la insistencia en el *conflicto* como determinante para hablar de poder, supone entender a éste como «la chance de imponer la propia voluntad en una relación social, aun contra la resistencia de los otros»<sup>3</sup>. Es decir, «A ejerce poder sobre B cuando A afecta a B de una manera contraria a los intereses de B» (Lukes). Según esto, el poder puede o no ser una forma de *influencia*, dependiendo de las sanciones que estén involucradas; mientras que *influencia* y *autoridad* pueden o no ser una forma de poder, dependiendo de si está involucrado un conflicto de intereses.

Y si en este último punto es donde la tradición que representa Weber llega a antinomias fundamentales en el sentido kantiano del término, la cuestión de si la persuasión racional o la autoridad consensual son o no formas de poder, es crucial para la diferenciación de tradiciones doctrinarias, o al menos, de acentos en las culturas políticas. Lukes se inclina por decir sí y no. Sí (son formas de poder), porque son formas de afecciones significativas: A consigue que B haga o piense lo que de suyo no haría o pensaría. No, porque B acepta autónomamente las razones de A, al punto que no es A sino las *razones* de A, o la aceptación de ellas por parte de B, lo que es responsable del cambio en el curso de las acciones de B. La antinomia es planteada por Lukes en términos de **causalidad**, por una parte, y **autonomía y razón**, por la otra. Y no hay manera de resolver esta antinomia que representa una tensión conceptual contradictoria.

Lukes se pregunta además si el poder puede ser ejercido por *A* sobre *B*, en función de los intereses reales de *B*. Para esto hay dos posibles respuestas: (1) que *A* puede ejercer un 'poder a corto plazo' sobre *B* (con un conflicto observable de intereses subjetivos), pero si y cuando *B* reconoce sus intereses reales, la relación de poder termina: se autoaniquila; o (2) que todas o la mayoría de las formas de control intentado o logrado de *A* sobre *B*, cuando *B* objeta o resiste, constituye una violación a la autonomía de *B*; que *B* tiene un real interés en su propia autonomía; por lo que tal ejercicio de poder no puede ir con los reales intereses de *B*. Lukes observa que la primera de estas respuestas está expuesta al mal uso por proveer aparentemente una licencia **paternalista** para la tiranía; mientras la segunda suministra una defensa **anarquista** contra ella transformando en poder todos o la mayor parte de los casos de influencia.

Ahora bien, esta antinomia se presenta, como reconoce el mismo Lukes, en el marco de una comprensión moderno-kantiana de la causalidad, de la autonomía y de la razón. Comprensión que anima, de un modo u otro, a las sociedades forjadas en el ideal de la ilustración racionalista. Pero la modernidad europea tuvo una contracara que la hacía posible: la dominación de los pueblos americanos, adonde las luces de la ilustración no se encendieron por dinámica propia sino por control remoto desde París, Londres o (más tarde) Nueva York. No obstante, circunscriptas a determinadas regiones, se encendieron. Pero lo que en Europa fue desarrollo secuencial de momentos propios, entre nosotros fue imposición y superposición. ¿Superposición con qué? Pues con estratos culturales originados en otras tradiciones, que no fueron anulados sino solamente sub-puestos en la mayoría de los casos.

De esos sub-estratos, quizá el más importante, al menos para la región del Noroeste Argentino (NOA), sea el del mestizaje hispano-indígena. En él juega un papel fundamental la tradición de pensamiento moral y político que forjó la Escuela de Salamanca, presente en la región a través de misioneros dominicos, jesuitas y franciscanos.

Para Francisco de Vitoria, iniciador de esa Escuela en el siglo XVI, el poder no se presenta bajo la forma de antinomias sino, en todo caso, bajo la forma de **paradojas**. Pues la esencial ambivalencia del poder, en tanto es *necesario* para la vida social y al mismo tiempo *peligroso* por las fuerzas que pone en juego, es tratada por Vitoria no en el terreno lógico, sino en el de los hechos históricos. Este modo de plantear la cuestión evita la contradicción lógica conducente a una antinomia, reconociendo los hechos histórico-reales bajo la expresión paradójal. La paradoja surge de la modalidad de expresión lingüística, del hiato que separa nuestras representaciones mentales y nuestro lenguaje de los objetos representados y significados. El reconocimiento de la ambivalencia del poder, y de los hechos históricos en general, mediante la formulación de paradojas, implica reconocer un margen de realidad sustraído a la capacidad humana de preordenamiento.

La expresión paradójal, sin embargo, no es en Vitoria una aceptación resignada de aspectos positivos y negativos, sino un intento de articulación, si se quiere dialéctica –o «disputada», para decirlo conforme al método escolástico–, de conceptos que intentan caracterizar una realidad compleja. Es ése el caso del Poder.

## El Poder en Vitoria

Las tradiciones anglosajonas e iberoamericanas tienen una matriz común en el período que va desde el siglo XII al XV, pero tomaron caminos divergentes a partir de los siglos XVI y XVII, cuando se iniciaba la Modernidad ante la irrupción de pueblos nuevos en el escenario mundial. En el caso de España, la nueva situación ecuménica la llevó a un profundo replanteo de los temas cruciales para su existencia y su rol como nación.

Gaspar Risco Fernández ha señalado que lo que verdaderamente descubren españoles y amerindios juntos es la **situación de encuentro** como tal. No el hecho concreto del encuentro, sino que a través de él, se inaugura una

*situación* permanente para la humanidad: la situación en que nos hallamos los pueblos *ex-puestos* ante los demás, una situación de comunicación, una situación de encuentro. «Encuentro»: ha dicho Gonzalo Casas es un vocablo que designa una relación de oposición, *en-contra*, que mantiene unidos a los opuestos por aquello mismo por lo que se oponen; pero a su vez, para poder oponerse tienen que moverse en una previa línea común que permita esta oposición. Es decir, en todo encuentro, en toda relación de oposición, no es menos lo que hay de **relación** que lo que hay de **oposición**.

Ahora bien, cabe preguntarse si la situación de encuentro no había cambiado las condiciones de comprensión de los sujetos que se encontraban, y si no había que redefinir la libertad y la soberanía en función de la nueva situación; esto es: ¿cómo pensar la libertad (autonomía) en situación de comunicación?, ¿cómo pensar la soberanía en situación de contacto cultural? Es decir, en términos de la Relección *De Indis*, ¿cómo pensar el *dominium* en el marco del *Ius Gentium*?

Este desafío de replanteamiento de cuestiones centrales para la vida de los pueblos, fue asumido paradigmáticamente por el teólogo de Salamanca **Francisco de Vitoria**. Y lo hizo tomando como eje de los planteos al tema del Poder.

Hay un primer núcleo de consideraciones sobre el poder, centrado en torno a las definiciones dadas en las relecciones *De potestate civili* (1528) y *De potestate Ecclessiae prior* (1532). A ellas hay que agregar *De potestate Ecclessiae posterior* (1533) y *De potestate Papae et Concilii* (1534). En estas relecciones, Vitoria se preguntó por el poder desde la perspectiva *intrasocietaria*, como un componente ineludible de toda sociedad, en función de la unidad y coherencia internas y de la consecución del bien común. Este primer núcleo está constituido por la definición de **potestas** a través de la articulación de **vis et auctoritas**. De por sí este concepto ofrece la posibilidad de considerar las relaciones de poder en forma realista y completa, y permite situar a Vitoria frente a las teorizaciones modernas transpirenaicas desde Hobbes hasta Rousseau, y las posteriores

corrientes del liberalismo y marxismo, como un teórico político que supo asumir integralmente la **ambivalencia del poder** y ubicarlo en su función ordenadora *in aedificationem boni communis*<sup>4</sup>, definitivo criterio de legitimación de la autoridad.

Pero creemos que Vitoria da un paso más en la concepción del poder, cuando se sitúa en la perspectiva de la comunicación ecuménica, haciendo aparecer entonces otra fecunda articulación conceptual: **dominium et communicatio**. El poder entendido analógicamente en diversos planos de realización de la persona en sociedad como soberanía sobre sí (*dominium*) no puede ser entendido más que en función de la apertura dialógica al encuentro con los otros soberanos. Esa es la antropología solidaria<sup>5</sup> que encontramos como trasfondo de la elección *De indis prior* y que, creemos, aporta una nueva perspectiva para la consideración del poder.

La primera perspectiva (*vis-auctoritas*) se da en un plano jurídico-político, mientras que la segunda (*dominium-communicatio*) pertenece al orden de lo metafísico-antropológico, por lo que lejos de ser contradictorias o paralelas, constituyen una doble articulación ético-metafísica de la idea de poder. Creemos que en ello estriba la originalidad y el principal aporte de Vitoria para el mundo en que vivió, y también para el nuestro, en tanto otorga una posibilidad de salir del atolladero de las antinomias kantianas en este terreno.

Si el *dominium* es la aptitud de la persona para encaminarse al encuentro de sí, realizando progresivamente la conquista del dinamismo de sus poderes espirituales y sensibles, para adquirir un imperio cada vez más firme sobre su cuerpo y su macrocuerpo, entonces resulta claro que el Poder no es sólo la *fuerza ordenadora* de una comunidad sino también la **soberanía** o señorío que la comunidad tiene sobre sí. Cuanto más se autoposea una comunidad, poseyendo los bienes que le son debidos para su realización, mayor es su capacidad de autodeterminación: mayor es lo que *puede*.



Ahora bien, esta conceptualización del *dominium* está ya resignificada por su articulación con la *comunicación*, que es el eje del segundo movimiento de la Relección *De Indis*. En primer lugar, por su lectura a nivel de comunidad. En la Suma de Tomás de Aquino, si bien constituye el pórtico del tratado de la ley y del buen gobierno, el *dominium* está enfocado desde el punto de vista individual. En Vitoria, de entrada se sitúa en el plano de lo social, por el cambio de sujeto que ya apuntamos; pero, en segundo lugar, también por ser, en la mente del teólogo de Salamanca, el movimiento de 'sístole' que no tendría sentido sin su correspondiente 'diástole'. El dominio sólo tiene sentido **para** la comunicación, la autoposesión para la apertura al otro. La autoposesión mediada por la apropiación de posibilidades es pérdida de sí mismo, si no es vinculada con la comunicación de lo poseído. No es otro el sentido que tuvo siempre el concepto de 'propiedad' en la tradición cristiana.

Al ser el hombre constitutivamente social, también la propiedad es inseparable de la consideración de su uso en comunidad<sup>6</sup>. No se tiene algo para sí sino en la medida en que está en función del otro. De la condición encarnada y social del espíritu humano proviene el carácter paradójico y dramático de la propiedad: para que yo posea es necesario que renuncie a estar solo, pues la posesión está tendida en su totalidad hacia la fusión y la unidad. El deseo de lo otro es el deseo de un ser que no encuentra en sí mismo su suficiencia. El *tener*, en el hombre, es un remedo del ser, perfectamente realizado en la autoposesión de Dios.

Pero esta insuficiencia de ser sólo puede ser colmada no con la posesión de lo otro, sino con la posesión del otro. Sólo el otro es quien puede colmar mi insuficiencia. Y la posesión del otro implica el reconocimiento de su ser y su dignidad como *otro*, por lo que esta posesión no es despótica sino **política**, es decir, como ya distinguía Aristóteles, *entre libres e iguales*. Ahora bien, aquello de lo que nos apropiamos es del otro *en tanto posibilidad* para mi vida<sup>7</sup>. Y así como el otro es posibilidad para mi vida, yo lo soy para el otro. Mi relación no es un derecho de conquista, sino **un poder de soberanía en la comunicación**. Hay soberanía en

la medida en que hay comunicación de posibilidades, y la apropiación efectiva de éstas es el poder. En esta comunicación un polo puede asumir el rol directivo y el otro un rol cooperativo: es lo que se ha estudiado como la relación de *mando* y *obediencia*. Pero, contrariamente a lo que se cree, el poder no reside en el polo del mando, sino en la relación dialéctica de ambos, siendo incluso determinante el polo de la obediencia<sup>8</sup>.

Y es entonces cuando se tiene autoridad en sentido pleno de la palabra: cuando se es capaz de ordenar al otro ser en un plano de realización de sí, mediante el ofrecimiento a su libertad de las posibilidades que necesita para ello. La posesión en solitario es el grado más bajo del dominio, llegando a su expresión más perfecta en la comunicación.

El poder en Francisco de Vitoria ha sido iluminado por esta doble relación dialéctica de *vis et auctoritas, dominium et communicatio*, articuladas en círculos concéntricos de comprensión. Desde esta tradición, ¿podremos abrir nuevos cauces al pensamiento político en un mundo que ha disociado permanentemente la *fuerza de la autoridad, la soberanía de la comunicación*?

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. STRAUSS, Leo: *¿Qué es la filosofía política?* Guadarrama, Madrid 1970 (trad. de A. de la Cruz). Espec. pp. 104-127.

<sup>2</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética*. Ed. Rialp. Madrid 1992. (Traducción del inglés *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, NY 1990, por Rogelio Rovira).

<sup>3</sup> WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. I. Kap. 1, 16, y Bd. II, Kap. 9, 1. Citado y traducido por Julio De Zan en *Libertad, Poder y Discurso*, Almagesto-Ross, Bs. Aires - Rosario, 1993.

<sup>4</sup> Este es el principal aspecto estudiado por Sergio Luppi en *Vis et Auctoritas: I paradossi del Potere nella Filosofia Politica di Francisco de Vitoria*, en ACTAS del Congreso «I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero de Vitoria e Bartolomé de las Casas», Milano 1989.

<sup>5</sup> Cfr. RISCO FERNÁNDEZ Gaspar y RAMASCO, Ruth: *Cultura y Doctrina Social de la Iglesia*. Ed. UCSE, Sgo. del Estero, 1992. Especialmente pp. 139 y ss.

<sup>6</sup> Cfr. MOUNIER, Emanuel: *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1984 (Trad. del francés por Ramón Alcalde). Pág. 43.

<sup>7</sup> Cfr. ZUBIRÍ, Xavier: "El hombre, realidad social" en *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986. Pág. 305 y sigs.

<sup>8</sup> Cfr. DE ZAN, Julio: op. cit. p. 133. También cfr. Ponsati, Arturo: *Lecciones de Política*, ed. El Graduado, Tucumán 1993, págs. 101 y sgs.